

مساهمة التاريخ والأنثروبولوجيا في فهم التراث

د. نور الدين الصغير
جامعة الشارقة (الإمارات العربية المتحدة)

1 - في طبيعة العلاقة بين العلوم :

أ - في ضرورة التجديد المنهجي :

منذ مطلع القرن العشرين وبالتحديد منذ أن أصيب الفكر العربي الإسلامي بلوثة الحداثة وصدمة المعاصرة والتجديد، تشكّلت في الأفق المعرفي للمنظومة الفكرية العربية قضايا فكرية أحدثت رجاءات متفاوتة في مناهج التعامل مع السائد وطرحت عدة تساؤلات حول طريقة التعامل مع الإرث الثقافي والمعرفي في باب المزاوجة والمصالحة بين القديم (التراث) والجديد (الحديث) ⁽¹⁾ فكانت المعاناة قوية والصراع حاسما ولا أدلّ على ذلك مما عاناه الفكر الديني وما عرفه من تباين في

(1) أي الفرق بين الدراسات الإسلامية الكلاسيكية عنوان الاستشراق والدراسات الإسلامية الحديثة أو الإسلاميات التطبيقية.

التعامل مع النصوص الدينية ونقد الأطر التاريخية والانتروبولوجية للتراث والخوض في مدى صلوحية التمسك بالنصّ أو تجاوزه والاجتهاد فيما لا نصّ فيه وأيضا فيما فيه نصّ.

هذا الطرح المتشابك أوقع الفكر العربي المعاصر في عديد التناقضات المنهجية والمعرفية وحكم عليه بالتراجع أمام مختلف التيارات الفكرية الغربية، وأجبره على المحافظة على موقع المتردد العاجز عن المواجهة⁽²⁾. ولئن اتسم موقفه في الماضي بالحيرة، فإن حاله اليوم يثبت عجزه وتهاويه أمام تحديات التجديد في مختلف أشكال الفنون والمعارف الإنسانية والعلمية الصحيحة⁽³⁾. كما يتجلى للعيان غياب المواءمة بين التطور المعرفي والإبداع في مجال العلوم الإنسانية خاصة فيما يتعلق بقضايا التكامل بين الدراسات التاريخية والانتروبولوجية والفكر الديني (في مجالات المقدّس) أي بين الحداثة الفكرية والإبداعات الكونية⁽⁴⁾ التي تعتمد الدنيوية⁽⁵⁾ (Sécularisation) أساسا لإقامة مشروعها الفكري الذي تبشّر به حضارة القرن الجديد، على غرار تأملات بعض المفكرين في مجال (آفاق الدنيوية) وإشكاليات (الأخلاق الصناعية والأخلاق الزراعية)⁽⁶⁾. كل هذه التفاعلات تؤسّس للمواجهة بين الدين والحداثة أي بين المشروع اللاهوتي المقدّس وبين المشروع العقلي الذي تحكمه العلمنة وتمسك بأطرافه الدنيوية التي تعلي من شأن التصور المسيطر للتطور

(2) راجع هذا الغرض : LAROUÏ, (A), La crise des intellectuels arabes, Maspéro, 1974.

JAÏET, (H), La personnalité et le devenir arabo-islamique, Ed. Seuil, 1974.

(3) نخص بالذكر مؤثرات الثقافة الآلية وعصر التصنيع الذي أوشك أن يعصف بالذات الإنسانية.

راجع : GEHLEN (Arnold), Anthropologie et psychologie sociale, ch : Nouveaux phénomènes culturels, éd. PUF, 1986, p.192.

(4) دانيال هرفيولوجيه، نحو مسيحية جديدة، دار سيرف، 1986، ص 41.

(5) تعرف بالعلمنة لتمييز المدس مقابل المقدس (le sacré). راجع مقال : Le sacré, in : Encyclopaedia universalis, T.20, pp.456-462.

(6) انظر : GEHLEN (Arnold), Anthropologie et psychologie sociale, Paris, PUF, 1990, p.247.

الاجتماعي الحاصل الذي يجعل من تقلص المجال الديني ضرورة أساسية لإنجاز مستقبل البشرية وشرطا كافيا لتقدم التاريخ والوعي وإخضاع التراث إلى المكننة.

هذه المواقف تملي على الفكر العربي الإسلامي مراجعة بعض المفاهيم المؤسسة لبعض المسلمات والمكونة لثقافتنا الحاضرة على غرار إشكاليات القيم وحقيقة السائد ومدى التكامل أو التنافر بين ما هو لاهوتي وماهوناسوتي وأن ينجز هذا الفكر نسيج هذه المنظومة اعتمادا على ما تحقق من تكامل بين مختلف مجالات العلوم الإنسانية. فهل أن المجال الديني أو ما يعرف بالحقل الدلالي للمثل والمعاني المفارقة، سيفرغ من محتواه المفارق ويفسح المجال لتقاليد ثقافية تقوم على العقلنة والعلمنة التي ستغير مضامين المعتقد وطرق الممارسات الدينية عند الفرد والجماعة أم أن أوضاع السائد بمختلف تشكيلاتها ستحافظ على مواقعها وستغذي من المدّ الانتقالي للفكر لتنسج منظومة جديدة تتشكل فيها عناصر السائد من جديد لتولد أوضاعا سياسية - دينية مختلفة وتقاليد أخلاقية - ثقافية تكرر لمضامين حددتها نظرية إيزامبير (Isambert F.A.) القائلة "بالتحول الديني للمجتمع" (7) ؟

هذه الفرضيات، إن استدلتّ عليها في كل ما يتعلق بالحقل المعرفي للفكر العربي الإسلامي، فإنها تثير عدة إشكاليات معرفية حساسة تساهم في بلورة أفق معرفي يمكّن الذات العربية الواعية من تجاوز عديد الإشكاليات وإزالة اللثام عن عديد الألغاز المعرفية⁽⁸⁾ التي كثيرا ما انغلقت البحث فيها داخل دائرة المحرّم المطلق واللاواعي وعرقلة نشاط العقل بتعلمات واهية وافتراضات وهمية حكمتها بعض مكونات السائد

(7) إيزامبار، الدنيوة الداخلية للمسيحية، المجلة الفرنسية لعلم الاجتماع، عدد 17، 1976، ص 573.

(8) العظم (صادق جلال)، نقد الفكر الديني، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1977، ص 9.

المغلوبة ⁽⁹⁾، الشيء الذي أدى ببعضهم إلى القول صراحة أن أهم خصيصة تميز المجتمع الإسلامي تتمثل في كونه نشأ وفق جدلية أفقية متعالية بين الديني والديوي وهو بالتالي لا يخضع إلى نفس القواعد والمقاييس التي يجب تطبيقها على المجتمعات الأخرى وخاصة المجتمعات الأوروبية : "إن المجتمع في الإسلام، إنما ينبثق من التلازم الوثيق بين التصور الاعتقادي وطبيعة النظام الاجتماعي ... ذلك التلازم الذي لا ينفصل ولا يتعلق بملاسات العصر والبيئة ... يتميز المجتمع الإسلامي عن المجتمعات الأخرى التي نشأت وفق مقتضيات أرضية، ونتيجة صراع داخلي، ومصالح متعارضة ... ولذا فليس يندرج تحت تاريخ التطور الاجتماعي، ولا تصدق عليه القوانين الاجتماعية التي تصدق على أوربا. فهو مجتمع سريعة كاملة ..." ⁽¹⁰⁾ هذه القطيعة بين الديني والديوي تهدد طريقة التعامل لا مع الدين فقط وإنما الديوي أيضا. ويلغى كل مقومات العقل والإبداع البشري وبالتالي يدعو إلى الوهن والخذلان الفكري ويجعل من مقولات السائد المحنط (أي التراث الموهوم) الحقيقية المطلقة والنظام المعرفي الكلياني ⁽¹¹⁾ الذي أورث المجتمع العربي الإسلامي تبعات العنف المعرفي الذي لم يخل منه عصر ولا مصر، كما أن المغالاة في التسليم بالجاهز قد أدت بالعقل إلى كوارث سجلها التاريخ وبقيت بؤرا سوداء في مسيرة إنجازاتها الحضارية. ولا تزال كذلك بالرغم مما اعتراها من نقص تجاوزته الأحداث وعفا عنه الزمن : "ولا عجب فالأحكام تتغير بتغير الزمان

(9) انظر : حول علاقة السائد بالأسطورة : ELIADE (Mircea), Aspects du mythe, Paris, 1966.

(10) الخطيب (عمر عودة)، المسألة الاجتماعية بين الإسلام والنظم الاجتماعية، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1980، ط 5، ص 191 - 192.

(11) الكليانية هي صورة أخلاقية نسبت إلى الصلاحية المطلقة التي بواسطتها هيمنت المقولات الغيبية واكتسب السائد سلطة مغلوبة لا تتماشى وحقيقة الإصلاح المنهجي، فبقي الخطاب الإسلامي المعاصر رهن هذه المعوقات.

والمكان، والمقتضى في كل ذلك هو التيسير، وهما كليتان فقهيتان لا مجال للريب فيهما" (12).

ب - بين التاريخ والأنثروبولوجيا والتراث :

إن الظاهرة الدينية (بمختلف مكوناتها التراثية الفكرية والموروثة المقدسة) في مجتمعاتنا العربية الإسلامية بمثابة الحقل الذي لم يخاطر في خوضه العقل فبقي في منأى عن كل بحث واستقصاء، وهذا قصور في حق الفكر العربي أو قل تجميد لآلياته وبالتالي حكم عليه بالموت والانغلاق، ومثل هذا السلوك يروج للأباطيل في كل مظاهر الاعتقادات الواهية ويؤسس لنظريات معرفية مغلوطة واستدلالات فكرية مريضة- تلك هي الأزمة الراهنة لعلاقتنا بالسائد (الديني والدينيوي) في مختلف أبعاده اللاهوتية والإنسية، فهل للعلوم الإنسانية من دور يرتجى للخروج بهذا الأمر من دائرة الانهيار ؟ لعل في ما سنقدمه من محاولات في ميداني التاريخ والأنثروبولوجيا الدينية من نتائج تقلل من حدة المواجهة وتساهم "في إعادة الصياغة المعرفية على أسس منهجية صحيحة" (13) وتبعد الفكر عن دائرة الدوغمانية التي تصدّ كل باحث يواجه تفاعلات حركة المجتمع الإسلامي حتى لا يمس جانب العقيدة ولا يدخل في حلبة (الإيمان واللاإيمان). وتنضمّ إلى هذه الصعوبة العقلية والفكرية صعوبة أخرى أساسها العاطفة وامتلاك الشرعية الزائفة. فما هي الوسائل (14) الكفيلة بتحقيق سيادة الفكر العربي الإسلامي ؟ وما هي الآليات والمناهج

(12) العلابي (عبد الله). أين الخطأ : تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد. بيروت. لبنان. 1978. ص 110 (تم سحب هذا الكتاب حتى لا يباع).

(13) العالم (محمود أمين). الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر. دار الثقافة الجديدة. القاهرة. 1986. ص 290.

(14) الوسائل : العلوم الإنسانية المستحدثة.

التي ستكسبه شرعية العمل وحرية التعامل مع مستجدات العصر ؟ وإذا كنا قد راهنا على علمي التاريخ والانتروبولوجيا بمختلف تشكلاتهما فما جدوى هذا الاختيار ؟

ج - في أهمية علم التاريخ ،

يبدوان مفهوم التاريخ كعلم مرجعي للتجربة الإنسانية بدأ يفقد مفهومه التقليدي أمام التغيرات المطردة والهائلة التي تعيشها المجتمعات اليوم منذ أن أصبحت أسيرة لتجربة التغيير والتسابق في البحث عنه. إن التطور التقني المذهل وغياب تفعيل القيم والمثل التقليدية وتقلب مواقف وأفكار النخب الفاعلة وعدم استقرار العلاقات الدولية، كل هذه التقلبات تقوم شاهدا على عمق تجربة التغيير التي تعيشها مجتمعاتنا اليوم. فهل هذا مؤشر على عدم صلاحية الخبرة التاريخية أم أن المطلوب يكمن في تطوير فهم الخبرات السابقة وإقامة الحجة الكافية على مواءمتها لحاجتنا اليوم ؟ فبالى أي مدى يمكن الإفلات من هيمنة التاريخ وسلطانه ؟ هل البديل متوفر أم أن الأمر يقتضي مجرد إخضاع مكونات الحدث التاريخي والمخزون التراثي لقراءة جديدة وفهم متطور ورصد منهجية جديدة قادرة على استنباط الرؤى المستقبلية وتقديم قراءة تأويلية يتمكن من خلالها العقل من اكتشاف أوجه التعامل الحقيقية مع المستجدات. إن مسألة الاستفادة من التراث باعتباره مخزون التجارب الإنسانية تختم علينا استنباط منظومة جديدة تؤكد على أهمية التراث وتجعل من التاريخ عنصر استغلال لهذا المد الذي يربط الماضي بالحاضر. فالتاريخ هو الذاكرة الجماعية ومستودع التجارب التي من خلالها ينمي الإنسان الوعي بهويته في الحاضر والمستقبل. ولتحقيق هذا الغرض، فإن حاجة الفرد إلى المعرفة التاريخية تصبح ماسة وأكيدة ويصبح التراث حقلا حافلا وثرى بما يفيد الإنسان في يومه وغده. وعلى العموم، فإن التاريخ له تأثير كبير في تماسك المجتمع كما أن للتراث والموروث قدرة على

التجديد والتكيف مع المستقبل وما يستجدّ على الساحة العقلية من تجديد فكري وتطوير منهجي.

د - علم الأنثروبولوجيا : النظرة الشمولية :

إن كلمة "أنثروبولوجيا" من أصل يوناني، مكونة من إنسان (Anthropos) وعلم (Logos) ويقصد بهذه الشعبة من العلوم والمعارف الإنسانية التخصص في هذا التوجه الذي يجمع علوم : التاريخ والاجتماع والأنتوغرافيا والانتولوجيا والايكولوجيا ...⁽¹⁵⁾.

ويهتم هذا العلم بالإنسان، فيعرف بكونه : علم الإنسان⁽¹⁶⁾ في سلوكه وإنتاجه ومكوناته الثقافية، التراثية والعقيدية⁽¹⁷⁾. وإذا كان هذا العلم يعتني بالإنسان وبالمجتمعات البشرية ويهتم أيضا بطبيعتها الثقافية والحضارية، فإنه يمكن اعتباره من أقدم العلوم والمعارف نشأة، إلا أن الاعتناء به لم يظهر إلا حديثا حيث اهتم الباحثون في هذا الحقل بأحوال وعادات الشعوب البدائية ليوظفوا نتائجها في أغراضهم الاستعمارية التوسعية، ولكن الحاجة أجبرتهم على الاهتمام أيضا، وبأشكال متفاوتة، بالمجتمعات المتحضرة في المدينة والقرية، خاصة المجتمعات المصنعة التي تتغير فيها حياة الإنسان باطراد.

وقد سجل تطور علم الأنثروبولوجيا ظهور مدارس عديدة نذكر منها :

(15) BATTON (M), Anthropological approaches to the study of religion, Londres, 1966.

(16) LEACH (Edmund), Social anthropology, Oxford, U.P., 1982, p.13

BERTHOUD (Gérard), Vers une anthropologie générale modernité et altérité, Librairie DROZ, Genève, Paris, 1992, p.11.

(17) MASS (M), Sociologie et anthropologie, PUF, 3ème édition, 1966, p.22.

ALIEN (Douglas), Eliade Mircea et le phénomène religieux, Paris, 1982.

- BOURDIEU (Pierre), Actes de la recherche en Sciences sociales, Paris, 1975.

- مدرسة القانون المقارن : التي اهتم أتباعها بالقوانين التشريعية والوضعية التي تحكم المجتمعات القديمة وتكيف حياة أصحابها.

- المدرسة التطورية : وقد اتبع أصحابها منهجية البحث التي رسم خطواتها - لامارك وداروين - التي تتعامل مع الجنس البشري في صيغته التطورية وفق نظرية "النشوء والارتقاء".

- مدرسة الانتشار الحضاري : التي تربط، في تنظيرها - التطور بالحضارة.

- المدرسة الوظيفية : التي تركز على النظم والأفراد وتهتم بالعلاقات الاجتماعية والبناء الاجتماعي.

- المدرسة البيئية : التي تعتبر الطبيعة المحدد الوحيد لشكل الإنسان ولأنماطه الحضارية⁽¹⁸⁾.

هذه المدارس ساهمت في تشكل مناهج البحث الأنثروبولوجي وأعطتها أطرا معرفية جديدة وأثرت حقل البحث فيها حتى أننا نجد أنفسنا اليوم أمام عدة أقسام للأنثروبولوجيا نذكر منها قديما :

- الأنثروبولوجيا الطبيعية : التي تعتني بأصل الانسان.

- الأنثروبولوجيا الاجتماعية : التي تهتم بالبناء الاجتماعي والنظم السائدة فيه، كما تهتم بالأسرة والفرد.

- الأنثروبولوجيا الحضارية⁽¹⁹⁾ وهي التي تعتني بالأدوات والوسائل التي استعملها الإنسان في مختلف مراحل تطوره التاريخي.

(18) شاكِر (مصطفى سليم)، المدخل إلى الأنثروبولوجيا، بغداد، مطبعة العاتي، 1975، ص 10.

(19) تعرف أيضا بالأنثروبولوجيا الثقافية، انظر، لنتون (رالف)، الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث، ترجمة عبد المالك الناشف، بيروت، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، 1967، ص 17.

- الأنثروبولوجيا التطبيقية : وهي التي تعتمد فهم الشعوب البدائية وتحاول صياغة طريقة لاستغلالها ومساعدتها.

وفي الوقت الحاضر نلاحظ أن حقل البحوث الأنثروبولوجية قد توسع وتعددت اهتماماته وأصبح يشكل فروعاً عديدة منها :

- الأنثروبولوجيا الاقتصادية
- الأنثروبولوجيا التاريخية
- الأنثروبولوجيا العضوية
- الأنثروبولوجيا السياسية
- الأنثروبولوجيا الدينية
- الأنثروبولوجيا المعرفية
- الأنثروبولوجيا العامة (20)

والذي يهمنا من بين كل هذه التوجهات الأنثروبولوجية هو حقل الأنثروبولوجيا الدينية بمختلف أنواع بحوثه اللاتنية والعرقية والدينية الأهوتية والاجتماعية (21). فكيف يتسنى لنا تطبيق مناهج البحث في هذا المجال على قضايا تراث الفكر العربي الاسلامي (22) لفهم مختلف تجلياته وصلوحياته واستيعاب أبرز مكوناته ؟ وما هو دور الأنثروبولوجيا

(20) وهي التي تسعى من خلالها إلى معرفة الآخر والذات وبالتالي فإنها تشكل جدلية الانا والآخر من خلال إشعاعها المعرفي للظروف الإنسانية.
BERTHOUD(G.), Vers une anthropologie, pp.11-12.

(21) خاصة الاخلاق الاقتصادية، راجع :

- WEBER Max, Major features of world religion, London, 1969, p.19.

(22) ثنوا تي (جورج)، التراث الإسلامي وإشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، بيروت، دار التنوير، 1984، ص 380.

المعرفية⁽²³⁾ في هذا المجال ؟ وهل يمكن بواسطة هذه العلوم الانسانية الجديدة رصد التحول المعرفي وسد الثغرات في مجال البحث واستدراك ما أنهك العقل بالوضوح والشفافية وتجاوز حدود المؤلف ؟

2 - الأنثروبولوجيا الدينية⁽²⁴⁾ والإسلاميات التطبيقية ؛

لماذا وكيف تطبّق المباحث الأنثروبولوجية على قضايا السائد في الفكر العربي الإسلامي ؟ هل سيحصل ذلك باعتبار السائد مجددا للعلاقة ومنطقة عبور تمكن من المحافظة على الأصل والهوية ؟ وهل أن مثل هذه المجازفة في المنهج والمحتوى من شأنها أن تكرس لنظم معرفية تتعارض والمؤلف، فترهق العقل وتقف ضدها أصوات الباحثين منادية بالرفض والإحالة على اللامعقول ؟

المعروف أن علم الأنثروبولوجيا الدينية، الذي سنحاول تطبيقه على معارفنا التراثية، له أبعاد فكرية متنوعة ذات نزعات مختلفة في أساسها الاجتماعي والديني، ولئن جنحت الأنثروبولوجيا الدينية إلى بناء معارف الهدف منها تحديد المؤسسات الدينية وبيان دورها وفاعليتها في الهياكل الاجتماعية لتلتقي بالأنثروبولوجيا الاجتماعية في أكثر من موقع قديما، فإننا نراها اليوم، أي الأنثروبولوجيا الدينية، تهتم بالبحث في كل ما هو ديني، وتتخذ مواقف حاسمة للفصل في كل ما هو من طبيعة

(23) راجع مقال : LENCHE (Gérard), Quand voir, c'est reconnaître», in Revue Enquête, no 1, 1995, (anthropologie et Sciences cognitives).

(24) الأنثروبولوجيا الدينية : هي دراسة كل الأديان في كل المجتمعات البشرية من أجل المقارنة فيما بينها واستخلاص القواسم المشتركة وفهم آلية اشتغال الروح البشرية فيما وراء كل الخصوصيات الضيقة المحصورة بشعب واحد أو دين واحد. فما دام الإنسان سجين دين واحد فإنه لن يفهم الظاهرة الدينية في أبعادها الأنثروبولوجية.

راجع : أركون (محمد)، دين هوالفكر الإسلامي المعاصر؟، بيروت، لبنان، دار الساقي، 1993، ط 1، ص 53.

ميتافيزيقية⁽²⁵⁾، ونعني بذلك أنها اقتحمت مجال الحقل الديني واستباححت كل آليات التفكير فيه باعتبارها "تسعى بالأساس لإيجاد مظاهر ثقافية ذات بعد دنيوي"⁽²⁶⁾ تتجاوز من خلاله النص وتؤسس لعلوم ومعارف تخرج عن المؤلف وتتعدى مجالات السائد متصدية بالنقد العلمي والمناقشة العلمانية والمراجعة العصرية لكل نواحي الفكر الديني السائد حالياً بالصورة المختلفة والمتعددة في كل المجتمعات القديمة والحديثة على غرار المجتمعات المسيحية⁽²⁷⁾ واليهودية⁽²⁸⁾ والمجتمعات ذات الديانات الوضعية البدائية⁽²⁹⁾. فكيف سيكون الحال بالنسبة للتطبيقات التي تهتم بالمعارف الإسلامية؟

إن الأنثروبولوجيا الدينية من منظورها الإسلامي يجب أن تسعى إلى إعادة قراءة الموروث في ضوء "النقد التاريخي المقارن والتحليل التفكيكي، والتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه..."⁽³⁰⁾ حتى تتمكن من تجلية واقع السائد وإدراك مدى تأثير العقيدة في سلوك أفراد المجتمع من مختلف جوانبها العملية المنتجة والأسطورة الاعتقادية الفاعلة في الوعي المعبر عنه - المكشوف والخفي - لأن تجلية هذه الآليات فيها ما "يشير إلى الدوافع العملية للفعل التي نجدها

(25) حتى لا يبقى الخطاب اللاهوتي مجرد دفاع عن الإيمان والكفر ولا يبقى منفصلاً عن التصورات الخيالية التي أجمع عليها المؤرخون وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجية واللسنة والسيمانية.

(26) انظر : KILANI (Mondher), Introduction à l'anthropologie, Ed. Payot, Lausanne, 1992, p.68.
- DUPRANT (Alphonse), Du sacré, ed. Gallimard, 1987.

(27) راجع : النقد المسيحي في كتاب :

RAMON M. Lemos, Experience, Mind and Value, (Chapter 6 : Anthropomorphism and analogy), Leiden, E.J.Brill, 1969, p.101.

(28) Buber (Martin), Je et tu, Paris, 1938.

(29) LEUY-BRUHL (L), La mentalité primitive, Retz, CEPL, Paris, 1922.

(30) أركون (محمد)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت، لبنان، مركز الإنماء القومي، 1986، ص 56.

في النسيجين النفسي والعملي البراغماتي للاديان" (31) كما نجد فيها أيضا الرواسب الآهوتية القديمة التي تكشف عن تجربة دينية متشابكة النسيج بكل ما فيها من توقيفي وإصطلاحي من جانب ورسمي وشعبي من جانب آخر. كما يجب التعامل مع هذا الزخم التراثي، المعبر عنه بالسائد، بكل حذر، ومحاولة فك رموزه بطرق منهجية ومعرفية قادرة على الوصول إلى حوافز السلوك الحقيقية، ومؤهلة لنزع الشعارات الدينية التي يختفي وراءها أصحابها وكشف خفايا إيديولوجيات الطبقات والفئات الاجتماعية الاستحواذية الاستغلالية.

إن الفهم الأنثروبولوجي الذي يبدأ حيث المنشأ التاريخي للوعي الإسلامي وتتشكل بنيته عبر تجارب الإبداع الفردية والجماعية، من شأنه أن يحيلنا على مرجعيات معرفية قوامها التأثيرات المتبادلة بين مختلف الظواهر الإنسانية : الثقافية والاقتصادية، والسياسية والدينية والنفسية والاجتماعية.. هذه الأبعاد بكل تراكماتها وبما تحتزنه من معقول ولامعقول ديني نجدها اليوم "تأخذ طابعها الأساسي من الحياة الروحية بطريقة قصرية ... وكثيرا ما تعيد الأجيال تفسيرها بطريقة تراثية صرفة، وتعدل الاتهامات فيها بحسب الحاجات الميتافيزيقية والأيدويولوجيات الدينية .." (32). كما تطمس صدق التوجه الفكري ونجاعة الإدراك (33) القابل للتأويل. من هنا تحتل الأنثروبولوجيا الدينية مساحة هامة في حقل الإسلاميات التطبيقية وفي مواجهة التطبيقات المنهجية التقليدية التي ورثناها على أعلام القرون الوسطى أوتلك التي حملتها التجارب الاستشرافية القسرية.

(31) قيبير (ماكس) : - WEBER Max, Major features of world religion, in Roland Robertson, Sociology of religion, London, Penguin, 1969, p.20.

(32) المرجع نفسه : ص 21، 22، 23.

(33) انظر : «La notion de perception dans les sciences cognitives» , in Vues de l'esprit, Dennett, Paris, 1987.

هذا الحقل المعرفي التطبيقي الجديد يملئ علينا توجيهات منهجية عديدة :

- أ - مراجعة المفاهيم المتعلقة بقضايا السائد والمقدس من أعمال الفكر.
- ب - إعادة طرح إشكاليات المفاهيم في إطار التكامل المعرفي والتعدد الوظيفي.
- ج - ممارسة البحوث الأنثروبولوجية في إطار الحركة العلمية المنتجة ضمن قضايا الفكر المعاصر، بعيدا عن التهم الاستعمارية وخدمة الإمبريالية.
- د - الاستئناس بالأوضاع المعرفية المتطورة ومسايرة أنماط التطور المنهجي للعلوم الإنسانية.
- هـ - إخضاع طرق التفكير في الإسلاميات لمجالات النقد التاريخي والمقارنة والتحليل الألسني والتفكير الفلسفي.

هذه الممارسات من شأنها أن تحيلنا على نمط معرفي متطور وقابل للتجديد وإثراء الحوار داخل المنظومة المعرفية الإسلامية، كما تؤسس لأبعاد فكرية تنهض بالدراسات الدينية وتنزلها ضمن الدائرة المعرفية التي تعيشها ظاهرة الإبداع البشرية، فكيف نحقق هذا التوق المعرفي وماهي الوسائل والطرق الكفيلة ببلوغ هذه الغايات ؟

3 - قضايا الفكر الديني المعاصر :

في هذا المجال الرحب تشدنا ثلاث قضايا وهي :

قضية المقدس⁽³⁴⁾، وإشكالية التراث، وموقف العقل من الظاهرتين.

(34) يرى (Berthoud) أن صياغة أي شكل من أشكال التفكير لا بد لها من إقامة توازن بين الحقائق العلمية والقيم العقيدية الدينية. انظر : BERTHOUD(G.), Vers une anthropologie, op.cit, p.235.

أما عن تطبيقاتنا الأنثروبولوجية في هذا الحقل، فإننا سنركزها أساسا، رغم تشعب ميادين البحث وتكاثر المسائل، على قضايا ذات مساس كبير بالعقيدة والفكر، ونعني بذلك مواقف العقل العربي الإسلامي إزاء المقدس في التراث ثم جدلية التعامل مع التراث باعتبار الثنائيات المطروحة حاليا والتي تشغل حيزا هاما من حقول البحث المعرفية في مجال تحديد الموقف من الموروث الفكري، وعلاقة الماضي بالحاضر والمستقبل، وفهم ضوابط الثوابت والمتغيرات في المنظومة العقيدية بكل ما تحويه من إلهي ملزم وبشري مرشد في إطار هذا الموروث المعقد⁽³⁵⁾، بهذا الطرح لقضايا الموروث والمقدس يمكننا تجاوز الأزمة الفكرية التي ما فتئت تهز الوجدان العربي وتحدث لديه الصدمات المتتالية أمام هجمة الحداثة بمختلف إنجازاتها الفكرية الديوية وسنحاول رصد بداية تجربتنا لمعرفة إمكانية حصرها داخل تاريخ البشرية أم أنها ستكون ملازمة للحظة معينة خاصة بظهور رسالة الإسلام وبمعزل عن بقية الرسائل السماوية الأخرى والتجارب الحضارية السابقة.

أ - أنثروبولوجيا المقدس أو البحث في التراث والموروث :

من الشعارات العلمية التي تحفل بها ميادين البحث العلمي قضايا التضاد الإصطلاحي عند نقل التجربة من حقل معين له خصوصياته إلى حقل آخر يختلف عنه جوهرًا ومضمونًا وقصدنا هنا ينصب على محتوى الأنثروبولوجيا وقضايا تطبيقاتها في مختلف المجالات خاصة المقدس الذي يستمد قيمته من طبيعة الديانات التي ينسب إليها قبل أن

(35) في مفهومه العام، القدسي يعني ما لا يدنس ولا يعتدى على حرمة لما له من إجلال وتعظيم، كما يعني ماهومكرس ومنذور به، ويغطي أيضا كمفهوم نوعا من الفنون الدينية، وبالمنى الأنثروبولوجي يرمز إلى الطاهر وغير الطاهر وإلى المحب والمهمل.

راجع : FAKKAR Rouchdi, «Sociologie, psychologie et anthropologie sociale», Dictionnaire : encyclopédique universel, Paris, 1980, Vol.I, p.229.

يسجل ردود الإنسان ⁽³⁶⁾ باعتباره مستهلكا لهذه الظاهرة التي يعتبرها (كاياوا Caillois) : "من درجات الشعور الإنساني - وهي الدرجة التي يقوم عليها الموقف الديني وتعطيه طبيعته المميزة التي يستمد منها المؤمن شعورا خاصا بالاحترام يحفظ العقيدة من النقد العقلي ويبعدها عن كل المناقشات ويضعها خارج دائرة الفكر ..."⁽³⁷⁾ وبذلك يبقى المقدس داخل دائرة الممنوعات أي المحرمات، فلا علم الاجتماع الديني الذي بدأ يتواجد ⁽³⁸⁾، ولا الأنثروبولوجيا الدينية والمعرفية إن وجدتا، قد تمكنت من سبر أغوار المقدس وتناول ظاهرتيه ومعالجتها من خلال أدوات نظرية ومنهجية وبحوث علمية نقدية متقدمة وناجعة الآليات. إن غياب أي دفع معرفي في حقل المقدس يعود بالأساس إلى سيطرة المحرم وهيمنة ذهنية الممنوع الذي لف المقدس الديني مثلما لف الجنس والسياسة. لقد أصبح كل ما لدينا ينطق باسم الدين، يحلل ويحرم، يقرأ ويفهم، يؤكد ويلغى، يزكي ويعادي، هذا التماثل الذي لم يفرط فيه من شيء يجعلنا نتصدى لدراسة هذه الظاهرة التي أصبحت آلياتها تلف كل فكرة نرومها وتعاقد كل إبداع نسعى إلى إنجازه، وتتبدى في كل نشاط نمارسه، ما زالت أقل الموضوعات تناولا وأكثر الحقول المعرفية غموضا، فلا يعقل أن تكلل أعمالنا بالنجاح والفائدة ونحن نسعى في مسارب غامضة لا تعرف لها بداية ولا نهاية، خاصة بعد ما ارتفعت الأصوات منادية بغربة التراث لاعتماد ما صلح منه والاستئناس بما تبقى، كما أن العلمنة والعقلانية المتحررة بدأت تدهمنا في سلوكنا وأساليبنا التربوية ووسائلنا التثقيفية، فلا مناص من التنصل وإبقاء النار تحت الرماد. لا بد من كشف ما أودع

(36) أول الردود المسجلة في الفكر العربي الإسلامي - كتاب علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم)، محمد أحمد خلف الله، النص الاجتهاد، الحكم في الإسلام.

(37) TOLRA et WARNIER, Ethnologie et anthropologie, PUF, 1993, p.161.

(38) حيدر (ابراهيم علي)، ملاحظات أولية في دراسة الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية، المستقبل العربي، 8/1989، ص 67.

الله من أسرار في المقدس والتعامل مع التراث بعقلية أكثر تفتحاً والتزاماً بما تتركه منا رسالتنا العلمية (39).

ولتحقيق هذه الغاية، لا بد من إرساء تقاليد معرفية جديدة تقوم على استخدام المنهج الأنثروبولوجي والمنهج الاجتماعي - التاريخي المقارن عند تناول الظاهرة الدينية في تجلياتها الواقعية، وجوداً ووظيفة، بدءاً بالبحث في التراث والموروث وانتهاء برسم سبل التعامل مع المقدس فما هو التراث ؟ وما هو المقدس ؟ وأين المقدس من التراث ؟ وهل يمكن لأنثروبولوجيا المقدس أن تلعب دوراً في عقلنة هذه الحقل المعرفية وتوظيف نتائجها في صالح الفكر وإبداعاته ؟

ب - التراث ،

التراث يشمل كل إنتاج بشري بإبداعاته الفكرية وموروثه الروحي (40) ويحتل حيزاً هاماً ضمن المكونات النفسية للمجتمع العربي الإسلامي بحكم هيمنته المطلقة على سلوك الفرد والجماعة وتوجيهه مختلف صيغ التصور ومعالجة القضايا والأحداث. ولا نغالي إن قلنا إن مجتمعنا ما زال "مجتمعا تراثياً لم يتخلص من ماضيه" (41) فهل أن الماضي لوحده قادر على أن يقوم بأعباء حاضرننا أو يساهم في صياغة منظومتنا المعرفية المستقبلية ؟ أم أنه يعدّ حلقة ضرورية ؟ نحن اليوم في

(39) انظر : حجازي (محمد عزت)، الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.

(40) يجب أن نفرق هنا بين التراث الديني الصحيح الذي يعبر عن حقائق تتضمنها نصوص مصادر التشريع الإسلامي وبين التراث الثقيل الذي أصل المؤمنين في متاهاته وأصبح معرقلاً ومانعاً وصاداً وحائلاً بينهم وبين معاشة الواقع المتغير المتطور.

(41) السيد ولد إياه، "التنوير والتأصيل : قراءة في أعمال حسن حنفي"، المستقبل العربي، 1993/1، ص 121.

- DURKHEIM(E.), Les formes élémentaires de la vie religieuse, PUF., 1990.

حاجة إلى التعامل مع التراث نقدا وتأييلا لتوظيف نتائجه في حل مشاكلنا الفكرية وتطلعاتنا المعرفية.

وإذا كانت الصعوبات التي تعترضنا في تعاملنا مع التراث كثيرة، لا حصر لها، فكيف سيكون العمل والتعامل مع ظاهرة المقدس، التي تلف مختلف نواحي التراث وتستبيح كل آليات الفكر فتعطل إرادته الإبداعية وتسقط قدراته في مآتهات العجز والانحراف. فبالقدر الذي يشدنا التراث لعدم هيمنتنا على مجالاته وإخضاعها لمستلزمات إرادتنا قصد توظيفها في مصالحنا وحاجتنا، يكون دور المقدس أكثر فاعلية وأشد خطورة.

فبين قطبي التراث والمقدس تنتظم جدلية الانقسام أو الانغلاق والتفوق داخل هذه المنظومة الضبابية⁽⁴²⁾.

ولا بد من إيفاء هذه المواضيع حقها، درسا وتمحيصا ونقدا حتى نفوز برؤية أكثر التزاما وجلاء في تعاملنا مع هذه الإشكاليات، وإذا كان التراث قد شد انتباهنا أكثر من غيره، فإن المقدس في حاجة إلى دراسة معمقة تفيد أكثر في استقرار الوقائع واستجلاء طلبات المنظومة الفكرية.

نحن نعيش اليوم في عالم تنجأنا فيه قوى المؤسسة المدنية أمام تراجع المؤسسة الدينية، أي في صراع بين العقلنة التي تلغي كل حضور روحي والمثالية التي تتجاوز في بنائها كل وجود مادي. إن طبيعة هذا الصراع تحتم علينا صياغة منظومة متوازنة تستفيد من الحضور الروحي بقدر ما تتزكى من الإمداد العقلي العلمي. وهذه الاستفادة تستمد جذورها من فهمنا العميق لآليات التعامل مع الظاهرتين.

(42) هوغ (ديديه)، "الإسلام والمقدس"، مجلة مواقف، عدد 65، خريف 1991، ص 101.

- DURKHEIM, , Les êtres sacrés ne sont que la figure ou la transfiguration de la part de contrainte nécessaire à toute vie sociale, op.cit.p.17.

ج - المقدس في النص القرآني ⁽⁴³⁾ :

إن المقدس الذي ما فتئت تجلياته تلف كل أركان حياتنا اليومية مازال يكتنفه الغموض والضبابية ⁽⁴⁴⁾ لا فقط من خلال دلالاته في النص القرآني وإنما فيما تحمله إطلاقاته من دلائل تاريخية وأنتروبولوجية تتراوح في قيمتها بين بعدي الحلال والحرام ⁽⁴⁵⁾ والنص القرآني يختلف عن بقية النصوص التي تتحدد من خلال إضافة المدلول الثقافي إلى المدلول اللغوي والتي تؤسس طاقاتها على المتعة الجمالية وإبداعاتها على النسيج الذي تنتظم فيه مفاصل الدلالات النصية الأدبية في مستوياتها "السردية والذهنية بعلاقات متشابكة ومنسجمة ومؤولة تركيباً دلالياً وتداولياً" ⁽⁴⁶⁾ على خلاف النص القرآني الذي يتجاوز هذه المقاصد البنيوية لينتهي إلى نتائج أعمق في مدلولاتها الروحية الغيبية ⁽⁴⁷⁾.

عند هذا الحد من الاختلاف بين النصين تبرز بجلاء إشكالية الأسس التطبيقية والمنهجية العملية التي تمكننا من الاستئناس بالنص والاستفادة منه أكثر داخل وخارج دائرتي الحلال والحرام والمباح والممنوع والشرعي

(43) إن إعادة التوزيع المعرفي التي صاغها أركون من خلال ملاحظاته على كتاب (الائقان) للسيوطي والتي رتبها إلى 13 فرعاً تعطينا حقولاً دلالية جديدة تستوجب أعمال النظر وتطبيق المعارف الإنسانية الحديثة على قضايا اللامفكر فيه وتمكننا من تطبيق الأنثروبولوجيا والسيميائيات والألسنية.
راجع السيوطي، الإيقان في علوم القرآن.

أركون (محمد)، الفكر الإسلامي : قراءة علمية، ص 246.

(44) CHELHOD Jean, «La nation ambiguë du sacré chez les Arabes et dans l'Islam», in Revue d'histoire des religions, no 433 (janvier-Mars 1961), pp.67-79.

(45) CAZENEUVE Jean, Sociologie du rite, PUF, 1971, p.321. انظر :

- الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين (الحلال والحرام).

(46) لطحان (صبحي)، بنية النص الكبرى، مجلة عالم الفكر، 1994، ص 38.

(47) انظر : ضاهر (عادل)، نقد الفلسفة الغربية : الأخلاق والعقل، دار الشروق، بيروت، 1990.

واللاشرعي والكفر والإيمان ودار الإسلام ودار الحرب خاصة عندما يتمكن الفكر العربي الإسلامي من تحديد موقفه من إشكاليته التناهي النسبي للنصوص وامتداد دلالاتها وعدم تناهي الوقائع من جهة ومن جهة أخرى صلوحية النص لكل زمان ومكان⁽⁴⁸⁾.

هذا التنظير يخرجنا من دائرة التماثل التقليدية لكل من الحلال والحرام، أي المبنية على قاعدتي الحضور المادي والامتثالات الروحية للجانب الإلهي التي يحفل بها النص القرآني من خلال الإشارات والاستعمالات. وبإلقاء نظرة عاجلة، نلمس حضور عديد العبارات في هذا المجال (ضمن النص القرآني).

- فالمقدس يذكر عشرة مرات
- الحرام يذكر ثمانون مرة في أبعاد ثلاثة :
- الممارسة المادية : الميتة، الدم، لحم الخنزير.
- القرابة الدموية : الأمهات، الأخوات والأقارب.
- الالتزام الروحي : الشرك بالله والأماكن المقدسة خاصة الحرم المكي.
- الحلال : يذكر ست وأربعون مرة في أبعاد ثلاثة :
- الفكر والعقيدة.
- السلوك والممارسة الشعائرية.
- الطاعة والولاء.

كذلك الشأن بالنسبة للجنة (أكثر من 140 مرة) و(النار وجهنم 77) و(الأمر 72 مرة) و(النهي 50 مرة).

(48) الصلوحية والديمومة تتوقف على مدى قدرة العقل على تخمين الظاهرة القرآنية لتكريس العلائق بين الإنسان والحقيقة، وذلك بإعطاء القيمة للمحمول اللغوي والدلالات السيميائية وتنزيل قيمة الرمز والأسطورة وإعطاء الأحداث شرعيتها التاريخية.

والنافع (ينفع 8 منافع) (والضار 69 مرة) ويرد ذكر هذه الثنائيات مقترنة⁽⁴⁹⁾ ومتلازمة في سياق أحكام الشريعة القائمة على الترغيب والترهيب⁽⁵⁰⁾.

بهذه الثنائيات تنتظم قاعدة العمل المنجزة لفكرة المقدس والتي تنتظر إعمال العقل في دائرة بحث مقارن بين الفكر والنص أوحى طرحها ضمن إشكالية عقلنة⁽⁵¹⁾ المعرفة في التراث العربي الإسلامي الذي يهم قرابة المليار نسمة⁽⁵²⁾.

وإذا كان المقدس قد عرف قيمة إدراكية محددة وإضافات فكرية ملتزمة نتجت عن التعامل مع النص وعدم تجاوز تعاليه، فإن الممارسات السلوكية التي ميزت تاريخ المسلمين الطويل من شأنها أن تضيف إلى محمول النص قراءات منحرفة في الفهم والتعامل مع المقدس، وقد جاءت صيغ التعامل محملة بأبعاد ثلاثة :

- السياسي والمقدس : ويتمثل في التحدي الارستقراطي والتجاوز المعنوي للمقدس والذي تجسسه المواقف الآتية :

(49) الشاطبي، الموافقات "إذا ورد في القرآن الترغيب قارنه الترهب في لواحقه وسوابقه أوقرائنه. وبالعكس.." ج 3، دار المعرفة، بيروت، ص 368.

(50) بين الحلال والحرام مرتبة العفو. هذه المرتبة ليست من الحلال ولا من الحرام فهي في منزلة بين المنزلتين وليس لها شبه بما يطلب من الواجب والمندوب رأساً. الموافقات، ج 1، ص 161.

(51) هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة. انظر : أركون (محمد)، العلمنة والدين، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط 2، بيروت، 1992، ص 10.

(52) انظر : Annual Statistical Table on Global Mission 1992, (le nombre des musulmans : 988, 005 M).

- قضية قتل الهرمزان : والحديث الذي دار بين عثمان بن عفان وعمر بن العاص عندما سئل : "هل قتل الهرمزان في ولاية عمر ؟ فأجاب عثمان : لا، كان عمر قد قتل، ثم سأله : وهل قتل في ولايتك ؟ فأجاب : لا لم أكن قد توليت بعد، فقال عمرو: إذن يتولاه الله" (53).

- موقف الوليد بن يزيد الذي حكم سنة واحدة (126 هـ/744 م)، من القرآن وانتهاكه للمقدس حين رمى المصحف بسهامه وقال :

أتوعد كل جبار عنيد فها أنا ذاك جبار عنيد
إذا ما جئت ربك يوم حشر فقل يا رب خرقني الوليد

- المعارضات الفكرية : نذكر منها موقف أبي العلاء المعري (54).

وقوم أتوا من أقاصي البلا د لخلق الرؤوس ولثم الحجر

إلى جانب آراء وأقوال ابن الرواندي والرازي (55).

هؤلاء كلهم، نشك في أن يكون الإلحاد لديهم عقيدة تتفاعل في صدورهم، وإنما مرجع لذة الإلحاد وجنوح الفكر، إلى جانب الانحراف الخلقي أحيانا. كل هذه العوامل تصور لهؤلاء العباقرة في السياسة والفكر ألوانا من الاستعلاء عن المجتمع وعن الذات البشرية (56).

د - العقل والمقدس والأسطوري :

النص (57) في علاقته بالفكر يتراوح بين مرجعتين مؤسستين لقيمتيه التشريعية الأزلية. أو الحينية، فهو في سيولة متطورة تنحو جهة التقديس

(53) فودة (فرج)، الحقيقة الغائبة، القاهرة، 1986، ص 70 - 71.

(54) بدوي (عبد الرحمان)، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، بيروت، 1980، ص 89.

(55) نفس المرجع، ص 90، ص 177.

(56) السمان (محمد عبد الله)، القرآن والمتردون، القاهرة، 1963، ط 1، ص 17.

(57) القرآني - الأحاديث الصحيحة - الاجتهاد : الإجماع والقياس.

والقداسة. من جانب وجهة الأسطورة والتماثل الرمزي من جانب آخر. ولا نشك في أن الباحث الأنثروبولوجي أو المؤرخ في هذا الحقل المعرفي سيواجه منعرجات حادة في إقرار أو رفض بعض الحقائق التي باتت مسلما بها طيلة قرون.

إن تسليط المناهج العلمية ذات الخاصية المعرفية الأنثروبولوجية والتاريخية النقدية التي تتخذ من النصّ منطلقا لأبحاثها لترسم مواقع جديدة للفهم والتأويل قوامها :

- نقد شرعية الإجماع الفكري ورفض كلّ اجتهاد تطويري وإبداعي.
- القطيعة أو التواصل بين أساسيات التبليغ والإدراك في رصد الأطر المعرفية.
- الفيض المعرفي للنص في بعده : التقديسي المفارق والديني الأسطوري⁽⁵⁸⁾.

هنا سيكون دور كلّ من العالم الأنثروبولوجي والمؤرخ على غاية من الدقة لتفكيك عناصر هذا الإشكال⁽⁵⁹⁾ المرتكز أساسا على عموم شرعية القداسة التي تتقاسمها نصوص الوحي ونصوص الرواية والاجتهاد. كما أن إدراك حقيقة المقدس في تداخلاتها اللاهوتية والناسوتية من شأنها أن تحيل على :

- المعقول الديني والجدل العقلي في القضايا الروحية والممارسات الدنيوية.
- التاريخي والتاريخانية ودورها في رصد علاقة التنزيل بالتأويل.

(58) لا نقصد بالأسطوري الخرافي الخيالي بل الذي يعتمد الحقائق ويشرع لابعاد تاريخية في حاجة إلى الإثبات.

(59) راجع : KEMP, (p.) «Désapprendre l'orientalisme», in Arabica1, 1983

إن منظومة دراسة النص القرآني في أبعادها التفسيرية وأحكامها التشريعية تستند إلى مسلمات تاريخية زكاها تآلف السند والإجماع وتبنى حقائقها الفكرية الدارسون من خلال الاستدلال المعرفي القائم على تأريخية النص والمعروف - بأسباب النزول - التي أعطيت كل الأبعاد التقريرية المعرفية (الكلامية واللغوية والفقهية...) ⁽⁶⁰⁾ ولم يخلل إلا البعد التاريخي الذي أسس له الطبري ⁽⁶¹⁾ وحاولت تزكيتة بعض الفرق في عقلنة الحضور المتعالي تاريخيا لمضمون النص ومحموله ⁽⁶²⁾ وإرساء قاعدة الإمكان التاريخي لهذا الحضور التي حاول ابن خلدون إيجاد أرضية فكرية معرفية للتدليل على اتصاله المتين بتحقيق منافع الرسالة ومصالحها : "أعلم أن فن التاريخ ... يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم ..."⁽⁶³⁾ فهل في اعتماد البعد التاريخي لتجلية الحقيقة القرآنية تتجاوز حدود النص وفي التحريرات التاريخية بما فيها من تسليم لبعض الأبعاد الأنثروبولوجية الواردة في الوقائع والأخبار يخرج بالنص من حيزه اللغوي العربي ومن أبعاده العقيدية الإسلامية ليدخل به ضمن منظومة الرسائل السماوية باعتباره خاتما وآخر حلقة من حلقاتها ؟

لا ننسى أن بعض علماء المسلمين انتهوا إلى أن القرآن ليس بحاجة إلى أي تفسير يتجاوز ما تعارف عليه العرب في اصطلاحاتهم اللغوية لكي ينصرف إلى بقية اللغات المبلغة للرسالات السماوية الأخرى أو حتى المعبرة عن المقاصد العقيدية عند بعض أرباب الديانات الوضعية في الهند

(60) الكلامية : تفسير الزمخشري.

الفقهية : القرطبي وفي الأصول : الشاطبي.

اللغوية : الرازي.

(61) التاريخ والتفسير للطبري.

(62) المعتزلة في تقرير الحقائق الغيبية مثال : عبد القاهر الجرجاني : دلالات الإعجاز.

(63) ابن خلدون (عبد الرحمان)، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، م 1، بيروت، ص 12.

والصين وفارس، وأن البعد المعرفي القرآني لا يتحقق إلا في إطار المرجعية اللغوية العربية. فهل في هذا الموقف صدق منهجي أم مبالغة إقصائية، على الأقل بالنسبة للتقارب الذي تحقق في حقل العلوم الإنسانية اليوم، لأن صلوحية القرآن⁽⁶⁴⁾ التي تستمد قداستها من أزلية الرسالة موكولة إلى ما اتصفت به من عموم وشمول وهيمنة ؟ وإذا كانت الهيمنة تفيد الاحتواء واختزال الصالح من الرسائل السابقة في العقيدة والأحوال، فإن معرفة وسيلة تبليغها (مراقبة الخبر الغيبي) باتت متأكدة ضمناً، ولكي تتحقق هذه المشروعية لا بد للمسلمين من خوض غمار البحوث اللغوية⁽⁶⁵⁾ واستقصاء أبعاد ما أوصى به القرآن وما نبه له من انحرافات وتجاوزات واردة في كتب أتباعها وهذا لا يتم إلا بسبر أغوار اللغة. هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن تلازم البعد التاريخي للحدث والوقوف على سبب النزول واستقراء البعد المعرفي الأنثروبولوجي بات أكيدا ومتأكدا. فلم تعد معرفة مقاصد كلام العرب مهياة للإحاطة بالمعلومة القرآنية بل أصبح من الضروري تجاوز ذلك إلى معرفة مقتضيات الأحوال التي نظر لها الشاطبي : " حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك..."⁽⁶⁶⁾، كل ذلك من أجل تحقيق الفهم الأنثروبولوجي العملي التوظيفي الذي يكسب الحدث قناعات

(64) البشري (طارق)، شمولية الشريعة الإسلامية، عناصر الثبات والتغيير، منبر الحوار، عدد 13، 1999، ص 27.

(65) من أهم المقولات التي تعتمدها علوم المعرفة في تحديد قضايا اللغة والحوار والتواصل أن هذا الحقل له أبعاد متعددة، ولكل بعد تحاليله الخاصة، وأن الأبعاد تتوالد وتتراكم بتطور الحقول الدلالية وصياغة النظريات المعرفية. الأنثروبولوجية المعرفية تأخذ قيمتها من هذه التحولات التي لا تقف عند حد. ومن هنا أصبح من الضروري تطوير المفاهيم بتطور الحامل اللغوية.

(66) الشاطبي، الموافقات، ج 3، ص 347.

فكرية بعيدة عن الاقصاءات والاستثناءات بل يضيف عليه قراءة ملتزمة بكل ما توجبه المعالجة الحدائية للنص في إطار منظومة متكامل فيها وتتعاقد العلوم الإنسانية من أجل إرساء معرفة متطورة وعلم يستمد شرعيته من تلازم النص وآليات الفكر.

إن الحركات الفكرية التجديدية⁽⁶⁷⁾ تولي اليوم اهتماما خاصا لإشكاليات العلاقة بين اللاهوت والناسوت، وما الحدائة المعرفية إلا ضرب من التحرر العقلي الذي يتعامل مع النص التراثي خارج دائرة الانغلاق، ودائما ضمن شيوع الحقيقة وأبدية سعي العقل إلى اكتسابها، فلنعلم جيّدا أنّه لا تجديد ولا تحديث إلا بالعمل الموصول المبني على جدلية الحركية والتطور⁽⁶⁸⁾، لا لنفي الثابت بل لترسيخه⁽⁶⁹⁾.

وبخصوص علاقة الأسطورة بالنص في جانبه المقدس، فإنها تتبنى مواقف ثلاثة :

- التدليس والتليس

- إعادة تركيب الحدث وفق المفاهيم المتداولة (علمية التاريخ)

- صياغة تاريخية النص التي تمثل أبرز أشكال التحرر من سلبيات الأسطورة وبالتالي أسطورة السلبيات لتأصيل أسمى معاني الحقيقة.

إنّ النص بقدر ما يدل على الحقيقة فإنه يخفيها وما التأويلات النصية أو ما بلغه التفسير بالرأي إلا تدليل على نسبية التحصيل في هذا المجال،

(67) راجع مقولة التجديد في الفكر الإسلامي ضمن أعمال :

- CRAGG (K) : The event of the Qura'n, Islam in its scripture, London, 1971.

(68) البوطي (سعيد رمضان)، "مسألة التسيب والتمذهب والالتزام"، مجلة الرسالة، 1981.

(69) العظيمة (عزيز)، النص والأسطورة والتاريخ، ضمن أعمال ندوة الإسلام والحدائة، دار الساقى، ط1، لندن، 1990، ص 259.

كما أن التحولات الكبرى التي طرأت على سوسيولوجيا المثقفين والثقافة تمثل دفعا جديدا لعلمنة المعرفة التي نقلت سلطة الأسطورة من رافد معطل إلى آخر حاسم ما انفك يهيء الحس التاريخي لتقبل حداثة أسطورية تقوم على أسس علمية تساند النص ولا تعمل على تداعيه. إن مواجهة العقل لإشكاليات النص في بعده : القداسي والأسطوري، لا يجب أن تعطل الفرضيات التاريخية والأنثروبولوجية ولا أن تحفل بآراء المناوئين وأهواء الرافضين، بل في كل ذلك جرأة علمية. ألم يقرر طه حسين ضمن أبحاث كتابه (في الشعر الجاهلي) "أن أبوة إبراهيم وإسماعيل للعرب كانت أسطورة سياسية استخدمتها قريش لبسط سطوتها السياسية والدينية على الحجاز.."؟ ⁽⁷⁰⁾ وإذا كانت رؤية طه حسين للأسطورة بهذا الحجم، أي الايديولوجيا النفعية، وأن لا نعود إلى الرمي بالكفر والتعدي على حرمة النص مثلما ذكر ذلك الناقدون لكتاب طه حسين ⁽⁷¹⁾ فإنه يحقّ لنا أن ندرك عندئذ الأبعاد المعنوية للدين خلافا لبقية النحل الفكرية ⁽⁷²⁾ التي تريد أن تجعل من الدين دورا مغلفة تعج بالسخافات ⁽⁷³⁾.

إن الحداثة اليوم بمثابة السيل الجارف الذي سوف لن يترك مجالا من مجالات المعرفة الا ويفرض عليها هميته بمختلف وسائل النقد العلمية

(70) طه، حسين في ، الشعر الجاهلي المعروف بكتاب ، في الادب الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، 1969، ص 26.

(71) مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن.

محمد فريد وجدي، نقد كتاب في الشعر الجاهلي.

(72) اعتبار الدين أحد نظم المعنى الذي يؤمسه الإنسان على غرار ما قدمه طه حسين غير أن نظم المعنى ليست كلها متدنية على غرار الاتجاهات الفكرية الإيمانية.

(73) كان (فولتير) قد حارب في أدبه الفكري الظاهرة الدينية في أوروبا وشهر بالسخافات التي روج لها رجال الدين حيث كان يواجههم بقوله المشهور ، "من يجعلكم قادرين على الاعتقاد بمثل هذه السخافات يجعلكم قادرين على ارتكاب مثل هذه الفظائع".

وأدوات البحث المعرفية للتأسيس لإنتاج معرفي جديد ومتجدد في إطار
سوسيولوجيا معرفة قادرة على النهوض بقضايا التراث.

4 - التطبيقات الأنثروبولوجية :

إن حتمية الخضوع للاستعمالات المنهجية الراجعة بالنظر للعلوم
الإنسانية الحديثة وضرورة الاستعانة بها لحل القضايا المعرفية التي تهم
الإنسان في حياته الفكرية من خلال مراجعها الدينية والدينية، تفرض
علينا ضربا من الجدية تجاه المناهج المطبقة حاليا قصد المواءمة بين واقع
حقولنا المعرفية وطبيعته ومجالتنا الفكرية وبين ما نطمح إلى تحقيقه في
خضم التحولات العلمية التي ما فتئت مجالات المعرفة الإنسانية تعرفها
باطراد وبدون انقطاع، خاصة في مجال التطبيقات الأنثروبولوجية
المعرفية التي تهتم بقضايا الإدراك واللغة والتحليل، (Perception،
Raisonnement، Langage) وفهم النص المرجعي المحدد للعقيدة والسلوك
بعيدا عن القوالب والصيغ الفكرية الجاهزة⁽⁷⁴⁾.

إن عديد المحاولات التي سلكها المفكرون في تناول قضايا الفكر
العربي المعاصر في مجال البحث الديني انصبت كلها في دائرة بحوث
ذات صبغة اجتماعية دينية وفي إطار ما يعرف بعلم الاجتماع الديني⁽⁷⁵⁾
الذي حاول أصحابه دراسة الظاهرة الدينية ضمن منظور اجتماعي
تاريخي يقوم عليه النسيج الاجتماعي⁽⁷⁶⁾.

(74) راجع : VEYNE(Paul), Comment on écrit l'histoire, Ed. du Seuil 1978, (notion de proto-type).

(75) ظهر في العقدين الأخيرين تياران يبحثان عن تفسير إيجابي للدين ودوره في التغيير الاجتماعي والتنمية :

- اهتم الأول بواقع الرؤية العقيدية واهتم الثاني بالإحياء الديني في جوانبه السلبية.

(76) راجع أعمال ندوة : "نحو علم اجتماعي عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة".

سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986، عدد 7.

غير أن التطبيقات الأنثروبولوجية بقيت موسومة بالتبعية الاستعمارية واستبعاد الشعوب باعتبار هذا العلم من مناهج البحث المطبقة في دراسة طبائع وعوائد الشعوب حتى يسهل استغلالها واستبعادها. وقد بدأت بعض الكليات والمعاهد العليا في تطبيق علم الأنثروبولوجيا وإدراجه ضمن برامجها⁽⁷⁷⁾. وبالرغم من التقصير الموضوعي الذي يعتري ممارسة هذا الحقل من المعارف، فإن الأمل في تصويبه مازال قائما. إن تطبيق مثل هذا العلم الإنساني في مجال مجتمعاتنا متفاوت الخطورة، ذلك أن استعماله في البحوث التراثية أقل خطرا منه في مجالات العقيدة التي تبدو محفوفة بالصعوبات والتحديات : "والسبب هو أننا نصطدم هنا بمواقع دوغمائية تشكل الهيكل الصلب لكل فكر يكون خطابا عن الإسلام بصفته ديننا ونظاما من العقائد واللاعقائد (الإيمان - واللاإيمان)"⁽⁷⁸⁾ وينضاف إلى الأخطار المحدقة بجلال المقدس جبروت الإنسان الذي يستعمل سلطته ونفوذه لحماية حدود العقل والعاطفة وتشديد الرقابة في دائرتيهما⁽⁷⁹⁾.

فكيف يتم لنا السيطرة على العقلي - العاطفي وإخضاعه بكل أشكاله التقديسية إلى الأبستيمية الإنسانية على غرار التطبيقات الأنثروبولوجية في حقلها (المعرفي والاستقصائي) هنا يجب توخي طرق البحث الأنثروبولوجية ذات الأبعاد الثلاثة :

- البعد التزامني (Synchronique)

- البعد التطوري (Diachronique)

(77) على سبيل الذكر : العهد الأعلى لأصول الدين، بجامعة الزيتونة : الأنثروبولوجيا الثقافية -

قسم التاريخ بجامعة الجنوب صفاقس - قسم التاريخ بكلية 9 أفريل.

(78) أركون (محمد)، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987، ص 88 - 89.

(79) ابن خلدون (عبد الرحمان)، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1966، جدلية القوة الدينية وقوة العصبية في الدعوة والنفوذ.

فالبعد الأول يمكننا من تناول التراث بموروثه (المقدس) في شكل شمولي يجمع بين الفكر والعاطفة والسلوك⁽⁸⁰⁾ من خلال أمثلة التراث الجاهزة والبعد الثاني يمثل نظرة كلية تتفاعل فيها الأشياء بمختلف عناصرها ضمن جدلية تصاعدية متنامية قصد صياغة القوانين والنظريات العامة. أما البعد الثالث أي الوظيفي، فإنه يمكننا من تناول التراث بكل ما فيه من غث وسمين، عقلي ولا عقلي، وكلّ ماله دور فاعل ومساهمة هادفة في صياغة منظومة الفرد الاجتماعية الواعية واللاواعية⁽⁸¹⁾.

وقد ذهب المجددون في مجال الدراسات الدينية إلى القول بأنه في تعاملنا مع النص القرآني مثلاً (المقدس) تمكننا هذه الأبعاد من صياغة عديد المعارف الإضافية وتنقية بل وتجاوز بعض المعارف السابقة، أي تلك التي استعملها كل من تعامل مع النص القرآني⁽⁸²⁾ كأن نستأنس مثلاً :

أ - بتأريخية النص التي يتم بواسطتها صياغة الرابطة الانتقالية بين السبب والحكم⁽⁸³⁾ وفي مختلف أبعاد الإدراك⁽⁸⁴⁾ هذه التأريخية في بعدها الأنثروبولوجي ومن خلال انصبابها على السبب فإنها تمكننا من تعرية : البعد الأسطوري والارتداد التاريخي المتكرر الذي يربط الحقب

(80) على غرار الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية.

(81) انظر : MAUSS(M), Sociologie, op.cit. -

(82) المفسرون وأرباب الفرق والفلاسفة.

(83) هذه التأريخية حاول اعتمادها الشاطبي في الموافقات. كما نظر لها أركون في الفكر الإسلامي. ص 91.

فقرأها الأول بأنها الوجه الثاني لأسباب النزول وفصلها الثاني واعتبرها غير أسباب النزول.

(84) انظر : JOHNSON-LAIRD (P.), Mental models, Haward Univ. Press, 1983.

- FODOR (J.A.), The modularity of mind, M.I.T., Press 1983. Traduction française : La modularité de l'esprit.

الإسلامية بما سبقها في الزمان أي في وعي التاريخ، وبها تتحقق العلاقة التطورية والتواصلية للرسالة الإسلامية بكونها امتداد ونهاية أوحلة مفضية لمرحلة متميزة بعقلنة المتعالي وموضعة المقدس فيه. كما تمكننا التاريخية من تجاوز المطلق في المفاهيم وتخصيص الخطاب وتنزيله في دائرة الإلزام المعنوي الذي يراعي تطور الأزمان وتغير أحوال الإنسان التي توجب تعطيل النص أحياناً مثلما فعل ذلك عمر ابن الخطاب في القصص من السارق والزواج من الكتابيات. فهل في هذا تجاوز للنص وانتهاك لحرمة المقدس ؟ إلا أن هذا الموقف لا يخلو من مجازفة خاصة إذا ربطنا بين تاريخية النص وتاريخاً نيتاً التي تسلبه مقوماته المتعالية فيصبح في مصاف الإبداع البشري وفي هذا إجحاف.

ب - مفهوم الزمن وأبعاده الانثروبولوجية ،

إن تراوح الأحداث والوقائع بين الزمن الإلهي والزمن الوجودي الإنساني يجعل من الأنثروبولوجيا التاريخية وسيلة ذات مفعول هام في تحديد الإشكاليات الماورائية على الأقل مثل قضية الموت والبعث والإيمان بالقضاء والقدر. كما أن تحديد الوقائع وإبراز الأحكام وتنزيلها في إطار آراء أصحابها من رواد الفرق وأرباب الملل والنحل من شأنه أن يحيلنا على ضرب من التنوع في مفهومية الزمن : أي بين الزمني واللازمي من جهة وبين الزمني والمادي من جهة أخرى. ذلك أن فهم الأحداث والآراء والحكم والمواعظ والأحكام والأمثال لا يتم إلا من خلال ممارسة العقل لهذه الظواهر أي بانزال الزمني - الديني إلى مستواه الإنسي - العقلي. وبهذا الجمع بين اللاهوت والناسوت نكون قد أحرزنا تناسقاً وتناغماً بين دنيوية الإنسان ولاهوتية المقدس، كما نكون قد وفقنا في القضاء على كل الحزازات والجفوة المفتعلة بين العقل والنقل : "نحن لن نعقل الظاهرة الدنية، إلا إذا غيرنا طريقة تناولها، فتحدثنا عن دنيويتها

وناسوتيتها وعلمانيتها" ⁽⁸⁵⁾. هذا النقد الموجه والذي أريد به تجاوز العراقييل يعلله (ميشال فوكو) "بتحرر الفكر مما يفكر فيه أي يفكر بطريقة مغايرة تجعله ينقد ولا يبرر، يعيد البناء ولا يقرر ما أقيم سابقا..." ⁽⁸⁶⁾ وبذلك يلتقي بالفيلسوف (كنط Kant) في تأييد هذه النظرية وتطبيقاتها كأساس في "الأنثروبولوجيا النفعية" ⁽⁸⁷⁾. فهل ستصل بنا الدراسات إلى مثل هذه المواقف والاستنتاجات ؟

إن العلمنة أو العقلنة في مواجهتها للديني والديوي في إطار تطارح القضايا المعرفية الخاصة بالمقدس في الإسلام تمهد لإجراء اختبارات تصحيحية فيما هو زمني ولازمي أو إلهي ووجودي وحتى الإلهي لا يعرف إلا إذا كان وجوديا لأن وجود الشيء وماهيته متحدان ذاتا متغيران اعتبارا" ⁽⁸⁸⁾ وهذا التغير يمثل رمزا للمعقول ويرفع لواء سيطرة الرمز للتدليل على المتعارف والخفي اللذان يشكلان عقبة هامة لاقتحام تصور الظاهرة الإنسية، وفي هذا المجال تكون الظاهرة الدينية بمثابة السلطة الرمزية ويكون المجال الديني المقدس من نوع الرأسمال الرمزي الذي يفسر به (بورديو) ⁽⁸⁹⁾ هذه الظاهرة التي تستمد وجودها من الممارسة الزمنية واللازمنية.

مثال ذلك إشكالية (الخلافة) وتراوح مفاهيمها بين اللاهوتي والناسوتي، هل هي ذات مفارقة أم أنها متأصلة في الأرض وذات بعد

(85) حرب (علي) "اللاهوت والناسوت"، مجلة الحوار، عدد 15، بيروت، 1989، ص 60.

(86) FOUCAULT (Michel), L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969, p.21.

(87) انظر : KANT, Anthropologie du point de vue pragmatique, Paris, J.Vorin, 1969.

(88) راجع : الشيرازي (صدر الدين)، رسالة التصور والتصديق ضمن كتاب "الجوهر النضيد"

للعلمة جمال الدين الخلي، منشورات بيدار، طهران، 1363 هـ.

(89) بورديو (بيار)، درس في الدرس، ترجمة ابن عبد العالي (عبد السلام)، مجلة الفكر العربي

المعاصر، عدد 29، ص 53.

إنسي ؟ الواقع أن الاعتبارات الدلالية التي أصل فيها الفكر العربي الإسلامي هذه الإشكالية تنازعها قطبان متجاذبان : مصدر السلطة ومشروعيتها من جهة وآليات النشأة ومنطق العمل والممارسة من جهة ثانية.

من خلال هذا التناظر تتلاحم مقولتا (المقدس والسياسي أو الديني والدينيوي) ويصبح المجتمع محكوما بتلازم هذه الثانية أي بين ما ينتظم في دائرة اللاهوت وما يتصل بالناسوت، وهي تجربة عرفها الإنسان منذ القديم : في بابل وآشور وكنعان وروما⁽⁹⁰⁾. وهذا التنظير المتناغم بين ثنائية الزمنى واللازمى ينجاز إلى منطق الغلبة والقوة⁽⁹¹⁾ فيحجب القوى الحقيقية التي تتنازع الأدوار داخل المجتمع ويسيء إلى مقاصد الشريعة ولا أدل على ذلك من تذرع بني أمية بالشرعية الدينية القائمة على الجبر ومن التنظير العقلي المعتزلي زمن الدولة العباسية زمن المحنة⁽⁹²⁾ وهي النقطة التي يصبح فيها المقدس عنصرا أوبعدا من أبعاد السياسة : "الملك بالدين يبقى. والدين بالملك يقوى"⁽⁹³⁾. وهذا العلامة ابن خلدون ينظر لهذه القضية من خلال تلازم الدين والعصبية ودورهما في تقوية نفوذ الدولة⁽⁹⁴⁾ وكأنني بآبن خلدون يؤازر أرسطوفيماء ذهب إليه في مقالاته الفلسفية من أن الإنسان ذو طبيعة سياسية. وهذا ما جعل الأنثروبولوجيا تهتم بالإنسان في بعده السياسي وذلك بتتبع مختلف تجليات التجارب السياسية في مختلف أبعادها الزمنية واللازمية دون التدخل فيما هو من

(90) راجع الموسوعة العالمية : الدين والسلطة.

Encyclopaedia Universalis, T.II, p.550.

(91) ابن خلدون (عبد الرحمان)، المقدمة، ص 281.

(92) بين المعتزلة والحنابلة من أهل السنة : حول قضية الرؤية وخلق القرآن.

(93) ابن المعتز : كتاب الاداب، تحقيق كراتشكوفسكي، دار المسيرة، ط 3، بيروت، 1982، ص 92.

(94) ابن خلدون (عبد الرحمان)، المقدمة، ص 282.

قبيل المعارف التاريخية أو الأنتوغرافية، وتبقي لنفسها البحث في زمنية التجربة وأصول شرعيتها إن كانت مستمدة من الروحي أو من الدنيوي وهو المجال الذي يمثل خط التماس بين الدين والسياسة.

ولو عدنا إلى تجربة الخلافة منذ قيامها أي منذ حادثة السقيفة إلى غاية سقوطها سنة 1924، فإننا ندرك بتتبعنا لكل ما أثير حولها من جدل من أنها تجربة أعطاهم البعض أبعادا دينية مغالى فيها وربط بين آلياتها ودلالات النص في قضيتي (الاستخلاف والحكم) كما سلبها البعض الآخر صبغتها الروحية ونزلها ضمن الممارسات العقلية الإنسية، وللفضل في هذه القضية الحادة فإن حاجتنا إلى التطبيقات الأنثروبولوجية السياسية باتت متأكدة على الأقل إذا أخذنا بالنظرية القائلة بأن المجتمعات البشرية تنتج السياسة ⁽⁹⁵⁾ لتستهلكها بحكم تفتحها على التاريخ، وبذلك لم يعد النظر إلى هذه المجتمعات باعتبارها متوقعة داخل منظومة فوقية يحكمها اللاهوتي في دائرة التوفيقية المطلقة، بل متحركة ومواكبة للحدث : تقبل وتعطي.

إن تاريخية الخلافة خارج التجربتين النبوية والراشدة وبمعزل عنها باعتبارها فترة نموذجية لودرسناها أنثروبولوجيا لوجدنا أنها مؤسسة دنيوية مدنية، سجلت في مختلف تجاربها الحضور الناسوتي والتمسك (بالمالك العضوض)، وقد تجلّت فيها كل المساهمات الإنسية بنجاحها وفشلها، وطموحها وخسرانها، وآمالها ويأسها، كما كانت أكبر الدوافع فيها الغرائز ومشروعية السيطرة والغلبة ⁽⁹⁶⁾. ومن أدلة ذلك أن الدول الإسلامية بإماراتها وولاياتها لم تسند إلى الإسلام بقدر ما أسندت إلى

(95) انظر : الموسوعة العالمية، EU الجزء 2، ص 551.

(96) ذكر معاوية ابن أبي سفيان في خطابه لأهل الكوفة قائلا : "أو تظنون أنني أقاتلكم لأنكم لا تصومون ولا تصلون، كلا، وإنما أقاتلكم لأتأمر عليكم..." راجع : تاريخ الطبري، ومروج الذهب المسعودي.

أصحابها، كما أن تجاربها لم تخل من هفوات جاءت ضد ما أمرت به الشريعة، فهي تجربة إنسية عرضة لكل نقائص البشر، وهذا يؤدي بنا نقض الأطروحة - أنثروبولوجيا - تلك التي تقول : إن العلاقة بين الإسلام والسياسة هي أكثر من علاقة تاريخية - إنها بالأحرى، علاقة ضرورية (منطقية أو مفهومية).⁽⁹⁷⁾ ومن هنا يتأكد القول نظريا بأن الإسلام هو بطبيعته دين ودولة ما دامت القاعدة عرقية، دموية، تقوم على العصبية والانتمائية وتستغل الدين للتعبئة الأيديولوجية⁽⁹⁸⁾، وينتفي بغير ذلك عند المحدثين لتبقى فكرة الفصل قائمة بين الأصل والفرع كما تبقى توهجات العاطفة من أبرز العوامل المساهمة في صياغة هذه الجدلية والتحول بها من العلاقة التاريخية⁽⁹⁹⁾ إلى علاقة عضوية⁽¹⁰⁰⁾، كما تنتفي المكونات الإنسانية ذات الأبعاد الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وحتى العقيدية. إن فكرة الفصل أو الترابط يجب الاستدلال عليها من خلال علاقتها الزمنية حتى نتيين مدى الخصوصية الإسلامية أو الاشتراك الديني العالمي المنصهر ضمن منظومة الثقافة الإنسانية العامة. وبقدر حرصنا على إثبات هذه العلاقة أونفيها، فإننا نقيم الدليل على صحة البحث ابستمولوجيا وأنثروبولوجيا، في مستوى العقل والتأمل والإبداع العلمي والإنساني : "إن مشكلة العلائق بين الدين والسياسة تطرح نفسها بكليتها، ولا نستطيع أن نغلب أحدهما على الآخر بالسهولة التي يفعلها بعضهم. وإذا ما

(97) ضاهر (عادل)، اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة، مجلة مواقف، عدد 67، ربيع 1992، ص 41.

(98) هذا التداخل بين البعدين الديني والسياسي والذي لم يعرض على النقد العقلي ولم تدرس أنثروبولوجيا واقع العديد من دعاة الحداثة في القول بتلازم الطرفين في الإسلام.

انظر : ادونيس، بين الثبات والتحول، مجلة مواقف، عدد 34، 1979، ص 150.

(99) اعتبار السياسة واسطة لقيام الدين لا أساسا وهو ما يعرف عادة بالعلاقة الموضوعية.

(100) أي علاقة منطقية أو مفهومية تقوم مقام العقيدة، انظر، ضاهر (عادل)، الإسلام والعلمانية، ضمن أعمال، الإسلام والحداثة، دار السافي، لندن، 1990.

حسبنا الأمر بشكل مسبق مرة أخرى، فإننا نهجر أرضية التحليل ونسقط مباشرة في مجال الخيال أو المتخيل أو الأيديولوجيا⁽¹⁰¹⁾. ففي إطار هذا التداخل نسج الإسلام نظريته في السياسة التي تقضي برعاية الدين والدنيا. فهل الإشكال في المفارقة بين الدين والسياسة أم بين الدين والدنيا ؟

5 - الأنثروبولوجيا وقضايا التراث والمتخيل ،

لقد سبق أن أشرنا إلى أن التراث يعبر عن كل إنتاج فكري ومنظومة معرفية في إطارهما الزماني والمكاني وبكل ما لهما من خصوصيات تخيلنا على عديد المرجعيات : الدينية والثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية. أما المتخيل، فهو التراث الفكري الوهمي الذي ينزع منزع الأسطوري والذي ينطلق من الفكرة إلى الممارسة إلى الأيديولوجيا، مثال ذلك :

- علاقة السلطة الدينية بالسلطة الدنيوية.
- الاعتقاد المطلق في الأولياء.
- المسائل المحرمة : الجنس.
- شيوع القول بالحقيقة المطلقة عند بعض العلماء.

فالقضية الأولى : تذهب بنا إلى تصور إسقاط الإرادة الإلهية

لإنجاز مشروع بشري ونفي ما كرم من أجله الإنسان أي العقل. وهذا الضرب من الخيال أو المتخيل الذي لم يعرفه الإسلام وحده بقدر ما عرفته الديانات السابقة : الوضعية والسمائية، يحيلنا على نمط أسطوري تتشابك فيه قيم الفكر والدين وإيديولوجيا السلطة. هنا نجد أن التخصصات الأنثروبولوجية : الدينية والسياسية تعمل على فك العقدة

(101) أركون (محمد)، العلمنة والدين، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، 1993، ص 30.

خاصة في إيجاد الركائز التي تقوم عليها الجدلية بين ما هو ديني وما هو سياسي.

القضية الثانية : تتعلق بهمينة المقدس في مختلف الإشكاليات الفكرية والسلوكية لتنصهر في ضرب من المعتقد يسلم بإطلاقية المثالية للأولياء وعبادتهم وفي ذلك تأكيد للاستمرارية التاريخية بين الإسلام والوثنية القديمة ⁽¹⁰²⁾ أو الاعتقاد في الرابطة الواحدة بين الديانات السماوية أي بروز المصادر اليهودية والمسيحية وتجسمها في الفكر اللاهوتي الإسلامي ⁽¹⁰³⁾ أو حتى المظاهر الروحانية ⁽¹⁰⁴⁾. والإسلام منزّه عن هذا المنحى.

القضية الثالثة : المتعلقة بذهنية التحريم ⁽¹⁰⁵⁾ تحيلنا مباشرة على الرواسب الفكرية العقيدية منها والأسطورية التي تعتمد هذه الإيديولوجيا لشل قدرات البحث في بعض الجوانب المعرفية من حياة الإنسان (الجنس) ⁽¹⁰⁶⁾ أو القطع مع بعض الاعتقادات والتسليم بها كغالبية العقائد الشعبية في مواقفها من الإمام ⁽¹⁰⁷⁾. ويمكن إدراجها ضمن المبحث الرابع في التسليم بالحقائق المطلقة التي لا تناقش أي تلك التي لا يدركها إلا الإمام.

القضية الرابعة : تقوم على تعظيم دور التراث والتعامل معه بقداسة وتسليم ⁽¹⁰⁸⁾ وإحاطته بتبجيل يكاد أن يكون نوعا من (الباطنية)

(102) انظر : CHELHOD (Joseph), Les structures du sacré chez les Arabes, Paris, 1965.

(103) انظر : GAUDEFRY, Demombynes (Maurice), Muslim institutions, London, 1961.

(104) انظر : MASSIGNON (Louis), Opéra minora, T.I (Islam, culture et société), Paris, 1969.

(105) راجع : العظم (صادق جلال)، ذهنية التحريم، سلسلة كتاب الناقد، لندن، 1992.

(106) راجع : BOUHDIBA (Abdelwaha), La sexualité en Islam, 4è édition, Paris, PUF, 1986.

(107) راجع : CORBIN (Henri), Corps Spirituels, Paris, 1979.

(108) مثال : مؤلفات ابن تيمية والغزالي وهما شيخ الإسلام وحجة الإسلام...

التي عرفت بها بعض الفرق أو الكنيسة الأولى في المسيحية حيث كانت تحيط ببعض تعاليم يسوع وبعض العبارات الإنجيلية الخاصة إطارا كله قداسة وطقوس قربانية، أو ما عرفت به الباطنية القديمة أو المحدثه.

إن إعادة قراءة التراث وتصفح مراجعه وإعمال العقل فيه من جديد من شأنه أن يهدينا إلى ما نرتجيه في المستقبل، فهو إنتاج بشري تلازمت فيه كل ظروف الإبداع وحفت به جميع أسباب النجاح والفشل وبالتالي هو تعبير عن التجربة البشرية⁽¹⁰⁹⁾، وكل الذين حملوا هموم التراث دفاعا أو رفضا، تمجيذا أو طعنا انتهوا إلى أنه لا مجال للهروب من إثراء التراث والكشف عن فوائده بالاستعانة بالعلوم الانسانية كالنقد التاريخي والدراسات المقارنة والبحوث الأنثروبولوجية في منهجيتها الغربية أو تطبيقاتها العربية الإسلامية. وبذلك تتجلى الحقائق ويقتررب الفكر من الواقع وتبرز مواطن الإيجاب في التراث ولا ينظر إليه كعائق للتغير الاجتماعي في المجتمع العربي الإسلامي. أما الموروث الموسوم بالمقدس، فإن التعامل معه يجب أن يتم في إطار مناهج المفسرين القدامى والمحدثين ليحافظ النص على بعده الروحي وينسجم معه الفكر الإنساني في دائرة التميز المعرفي أو التعالي الفكري الذي يقوم دليلا على أبدية الصلوحية.

الخاتمة :

إن أول خطوة أمام بناء أية منظومة معرفية - جديدة تكمن في عدم التعصب المفرط لآليات العقل ومناهج تعامله مع السائد والانصراف نحو البحث عن البديل المعرفي الذي يثري المنظومة الفكرية ويمكّنها من مواكبة تيار الحداثة والتجديد تماشيا مع طبيعة التطور التي أودعها الله في الإنسان، كما أن الدعوة إلى الأخذ بأسباب العلوم الإنسانية يدفعنا إلى محاولة الاستفادة من البحوث التاريخية والأنثروبولوجية لكشف خبايا

(109) طريقة الامتنتاج التزامني في المنهجية الانثروبولوجية.

التراث والموروث المقدس دون تجاوز حدود العقل وعدم الإسراف والمبالغة في الاعتماد على أدوات لا تزال توصف بالنسبية ومحدودية نتائجها إلا أنّ الأخذ بأسبابها عملية ضرورية وملحة.

إن أية مجادلة يتمحور البحث فيها حول قضايا : العقل والنض والتراث تنتهي إلى مآزق، كما عودنا على ذلك تاريخ معارفنا لأن كل ذلك ناتج عن عملية وضع المعارف الموروثة على بساط النقد والمراجعة الجذرية - ولا نغالي إن قلنا أن خروجنا من هذه الترديات يبقى دائما رهن تطوير مناهجنا التقليدية والارتقاء بها إلى المنهجية النقدية الحديثة وأن رفض التجديد المنهجي والخروج من دائرة الأدوات التقليدية التي عفا عنها الزمن سيقينا متوقعين داخل أطر بالية انتهت لحظة فاعليتها وأصبحت هي بدورها تتطلع إلى الارتقاء وتجديد الآليات.

إن التنوير الذي ننشده اليوم لا يتحقق إلا بتشكّل لحظات الحداثة وأزمة الإبداع الضاربة في الماضي والآخذة بأسباب الحاضر والمتطلعة إلى المستقبل الآمل، إنه مشروع يستهدف تطوير الذات لا القضاء على مقوماتها وأن الانخراط في النظام المعرفي لا يجعلنا نخشى على إيماننا الذي لا تضرّ به العلوم الإنسانية الجديدة بل تعمل على تطويره وتزيده اتساعا ورحابة، فتتجلى من النص قضايا جديدة وتبرز من إشكالياته مفاهيم محدثة تثبت قدرة العقل على الممارسة وصلوحية المنهج في تطوير المعارف. هكذا تؤدي الأثرولوجيا دورها التنويري ويحقق التاريخ نتائجه في أبحاثها الإنسانية عن الطبيعة والمتعالي والزمني والأزلي في الروحي والمعيش، فيها تزول الحواجز وتنعدم الفوارق ليتآخى البعدان الروحي والعلمي ويطبق المنطق على التراث والموروث بما لا يتنافى مع العقلية العلمية، كما تنتفي القطيعة مع زمانية الفكر والتراث التقليدي والمتجدّد وعقلانية الغرب ومناهجه ويتكون مشروع قراءة

جديدة للفكر العربي - الإسلامي قوامها النقد العلمي وشروطها ممارسة البحث الحرّ وبذلك نستفيد من العلوم الإنسانية ونساهم في تطور المنظومة المعرفية الكونية بحكم وجودنا في دائرة يحكمها نظام عالمي جديد وترتبط بنمط إنتاج رأسمالي نامي ومتوسع نتجت عنه منظومة معرفية متطورة خاصة بالطبيعة والإنسان والمجتمع لا بد لنا من الأخذ بأسبابها والتحرك وفق مقتضياتها التي تتخذ العلم الحديث منهجاً للبحث والاستقصاء ورصد المعرفة الحقيقية المتعلقة بالإنسان مهما كان وأينما كان، لكن دائماً في نطاق الخصوصية الزمنية والروحية.

